

Экологические аспекты религиозных воззрений и обрядовых практик сельского населения Сибири (1920-е гг. - начало XXI в.)

Galina Lyubimova

Ph.D.; Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences (IAE SB RAS), Novosibirsk, Russian Federation
terra-gl@mail.ru

Abstract

Radical changes in the structure of rural population of Siberia became the result of transformation of peasant economic and ecological traditions in the XX century. Modern villagers, mainly engaged in the problems of survival, perceive environmental problems as something unrelated to them. However, the valuable relation to the natural environment is now a subject of reflection not only in traditional for Siberia Christian denominations, but also in the new religious movements. Being a response to the ecological utilitarianism which prevailed in the policies of the Soviet state since the 1930s, as well as to present-day worsening environmental problems, the mainstreaming environmental discourse in religious life of rural population is currently taking place. Based on the author's field materials, archival documents and local periodicals the paper discusses the environmental aspects of religious beliefs and ritual practices of different groups of rural population of Siberia in Soviet and post-Soviet period.

Keywords

natural environment – religious landscape – ritual practices – rural population of Siberia – traditional Christian denominations – new religious movements

* Исследование проведено при поддержке Российского Научного Фонда (проект № 14-50-00036).

Предварительные замечания

Одним из итогов трансформации крестьянских производственно-экологических традиций в XX в. стало радикальное изменение не только сельских культурных ландшафтов, но и самой структуры сельского социума. Занятое по преимуществу проблемами выживания современное сельское население Сибири характеризуется отстраненным восприятием экологических проблем.¹

Формирование многоукладной сельской экономики, происходившее в ходе аграрных реформ 1990-х гг., сопровождалось резким сокращением государственных дотаций, обнищанием и расслоением населения и, по сути, деградацией социальной и экологической сферы села. Следствием разрушения колхозно-совхозной системы, а также не оправдавшихся надежд на массовое развитие фермерского движения, которое (при отсутствии кредитов и техники) не дало ожидаемых результатов, стало запустение значительной части сельхозугодий.² Земля, как показывают полевые материалы тех лет, потеряла для сельских жителей свою ценность.³ Занятые в аграрном секторе товаропроизводители отличаются чрезвычайно низкой мотивацией применения природоохранных мер. Выяснилось, к примеру, что в системе приоритетов сибирских фермеров охрана почвенного плодородия занимает одно из последних мест.⁴

1 Подобная ситуация характерна и для других регионов страны. На вопрос социолога о проблемах мусора и экологии в одной из деревень Псковской области был получен ответ: «экология - это далеко, у нас тут нет никакой экологии!» См.: Бредникова О., Ткач О. «Грязная деревня» и «замусоренный город» (обыденные практики обращения с мусором в разных сообществах) // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 339.

2 Калугина З.И. Парадоксы аграрной реформы в России: социологический анализ трансформационных процессов. Новосибирск, 2001. С. 173.

3 Свое нежелание стать фермерами бывшие колхозники одного из сельских районов Бурятии объясняли недостатком ресурсов и отсутствием средств для обработки земли: «Для чего мне земля, если ее обрабатывать нечем?». См.: Katherine R. Metzko. Whither Peasants in Siberia?: Agricultural Reform, Subsistence, and Being Rural // Culture & Agriculture. 2003. № 25 (1). P. 16.

4 Стукач В.Ф. Формирование механизмов мотивации применения природоохранных систем в сельском хозяйстве // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. Ч. III. Омск, 2010. С. 339. Одной из причин подобного положения выступает правовая неопределенность, связанная с отношениями аренды земли. Являясь лишь пользователями земли, а не ее собственниками, арендаторы, как показывает практика, неохотно идут на инвестиции, связанные с повышением

Вопреки намерениям реформаторов, отмечает З.И. Калугина, ведущими секторами российского сельскохозяйственного производства в результате реформ стали не фермерские или акционерные хозяйства, а личные подсобные хозяйства сельских жителей. Не имея никаких средств механизации, владельцы ЛПХ (исключительно за счет увеличения затрат собственного труда!) смогли удвоить объемы производства и повысить товарность своих хозяйств. К негативным последствиям «экспансии мелкотоварного производства» автор относит натурализацию хозяйства, возврат к бартерным формам обмена, снижение технического уровня производства, несоблюдение требований агротехники, а также обострение социальных и экологических проблем.⁵ Являясь важным экономическим ресурсом на протяжении всего советского периода, добавляет К. Метцо, ЛПХ доказали свою жизнеспособность и в новых экономических условиях. Несмотря на заверения об использовании приусадебных участков только для удовлетворения семейных нужд, мелкие собственники регулярно реализуют продукцию своего труда на рынке. Дальнейшая интенсификация сельскохозяйственного производства, считает автор, достигается за счет применения накопленных в советское время экологических знаний, а также обращения к традиционной экологической этике и связанным с нею религиозным практикам (включая буддизм и шаманизм). Вместе с тем, мнение автора о том, что приусадебные хозяйства сельского населения Сибири являются не только основой перспективного развития сельских ландшафтов, но и примером успешной экологической адаптации,⁶ с учетом сказанного выше представляется преждевременным.

Ценностное отношение к природному окружению становится в настоящее время предметом рефлексии не только в традиционных для Сибири конфессиях, но и в новых религиозных учениях, получивших распространение на территории сибирского региона. Именно в религиозной жизни современного сельского населения (и русского, и аборигенного) происходит актуализация экологического дискурса, которая является реакцией как на экологический утилитаризм, возобладавший в политике советского государства с 1930-х гг., так и на сегодняшнее обострение экологических проблем. На основе полевых сборов автора, архивных документов, материалов местной периодики, а также

плодородия почв. См.: *Михайлушкин П.В.* Модернизация аграрного производства России: инновационный аспект // Молодой ученый. 2012. № 8. С. 129.

5 *Калугина З.И.* Парадоксы аграрной реформы в России. С. 172–173.

6 *Katherine R. Metzco.* Whither Peasants in Siberia? P. 11, 22.

опубликованных сочинений крестьянских писателей-старообрядцев в статье рассматриваются экологические аспекты религиозных воззрений и обрядовых практик разных групп сельского населения Сибири в советское и постсоветское время.

Религиозно-экологические связи в антропологических исследованиях

Вопросы, связанные с отношением человека к природной среде затрагивались во всех религиозно-мифологических системах прошлого, хотя далеко не всегда становились предметом самостоятельного осмысления. Любое религиозное направление, пишет В.Л. Огудин, в какую бы эпоху оно ни возникло, обладает системой функций, одна из которых регулирует отношения людей с природным окружением как частью религиозной картины мира. Регламентация указанной сферы деятельности получила название *экологической функции религии*.⁷

Взаимодействие религиозных и экологических структур, считают Д. Шеркат и К. Эллисон, обусловлено как минимум тем значением, которое придается природе в различных космологических и эсхатологических схемах. Однако воздействие религиозных факторов на экологическое сознание и поведение носит неоднозначный характер и, как подтвердили недавние исследования, может быть не только позитивным, но и негативным или нейтральным.⁸

Большинство авторов придерживаются мнения, согласно которому, ранние религиозные системы были значительно экологичнее других, более поздних воззрений. Считается также, что именно язычество явилось основой формирования народной экологической культуры, без которой грамотное ведение хозяйства на земле «было бы просто немислимым».⁹ Наряду с этим в литературе сложилось устойчивое мнение о безразличном отношении мировых религий (за исключением буддизма) к состоянию окружающей среды и чуть ли не об «экофобном

7 Огудин В.Л. Экологическая функция религии // Этнографическое обозрение. 2001. № 1. С. 23–24.

8 Darren E. Sherkat, Christopher G. Ellison. Structuring the Religion-Environment Connection: Identifying Religious Influences on Environmental Concern and Activism // Journal for the Scientific Study of Religion. 2007. № 46 (1). P. 71–73.

9 Марков Ю.Г. Социальные механизмы экоразвития: тенденции и перспективы. Новосибирск, 1995. С. 11.

характере» христианства.¹⁰ «Разрушив языческий анимизм», как утверждал в своей революционной работе Л. Уайт, христианская религия взвалила на себя «бремя исторической вины перед природой», открыв «психологическую возможность эксплуатировать природу в духе безразличия к самочувствию естественных объектов».¹¹

Указанная статья, впервые опубликованная в журнале *Science* в 1967 г., инициировала не прекращающуюся по сей день дискуссию об экологическом содержании различных религиозных доктрин и практик. Со ссылкой на ветхозаветный миф творения (Быт. 1:28), авторы, разделяющие идеи Л. Уайта, подчеркивают, что именно христианский взгляд на мир, неразрывно связанный «с идеей человеческой исключительности и богоданности господства человека над природой», предопределил современную технократическую и антиэкологическую позицию западных обществ.¹² Другие авторы, напротив, считают возможным говорить о принципах экологической этики, заложенных в христианстве вообще и в православии в частности.¹³ Библейская концепция обладания землей, обращает внимание А. Гор, не имеет ничего общего с концепцией господства. Вменяя человеческому роду в обязанность уход за землей, библейский текст требует, чтобы люди хранили землю и возделывали ее. Таким образом, изначальное предназначение человека, предопределенное Священным Писанием, заключается в постоянной заботе о земле и рачительном распоряжении ею.¹⁴

Причины выявляемых расхождений, по всей видимости, заключаются в недооценке многими авторами иных факторов, определяющих экологическое сознание и поведение. Религиозные предпочтения, отмечают Д. Шеркат и К. Эллисон, являются не единственным источником экологических ориентаций. Проведенное ими исследование, в частности, показало, что религиозный консерватизм, основанный на вере в господство человека над природой (*human dominion over nature*), тесно

10 Козлов В.И. Исторические аспекты социальной экологии (о проблемах экологического поведения) // Этнографическое обозрение. 1994. № 1. С. 43–44.

11 Уайт Л. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990. С. 197–199.

12 Мантатов В.В., Доржигушаева О.В. Экологическая этика: буддизм и современность. Улан-Удэ. 1997. С. 7.

13 Хрибар С.Ф. Христианская экологическая теология в России: основные подходы и перспективы // Этнографическое обозрение. 2009. № 1. С. 53–54.

14 Гор Э. Земля на чаше весов. Экология и человеческий дух. Пер. с англ. М., 1993. С. 266–286.

связан с консерватизмом в политической сфере, который, в свою очередь, оказывает негативное воздействие на экологические убеждения и экологический активизм. И напротив, религиозное восприятие природы как божественного творения, которое нуждается в охране и попечительстве со стороны человека (*environmental stewardship*), коррелирует с либерально-политическими взглядами и соотносится с этически ответственным отношением к природной среде.¹⁵

При изучении экологических аспектов религиозных воззрений и ритуальных практик той или иной группы населения интегративной категорией может выступать категория религиозного ландшафта, содержащая в себе не только религиозные, но и экологические коннотации. Будучи частью культурного ландшафта, такой ландшафт, пишет Е.М. Главацкая, отражает религиозную ситуацию, которая складывается на определенной территории в различные исторические периоды и характеризуется распространением представлений о существовании высших сил, связанных по месту своего обитания с водными ресурсами, горными или пещерными образованиями, деревьями необычной формы и пр. Именно поэтому, заключает автор, многие формы религиозности местного населения имеют «четкую привязанность к природным объектам».¹⁶ В свою очередь, почитаемые объекты природы, отмечает В.Л. Огудин, расположенные обычно в живописных местах и обладающие в силу этого таким свойством, как *аттрактивность*, порождают у верующих особый эмоциональный настрой, который нередко выступает побудительным мотивом природоохранного поведения.¹⁷ В целом, экологические ценности (в том числе, красота окружающей природы), как показало проведенное на материалах американского сельского Запада исследование, являются одним из наиболее существенных факторов привязанности локальных сообществ к месту своего проживания и при определенных

15 *Darren E. Sherkat, Christopher G. Ellison. Structuring the Religion-Environment Connection. 74–81.* Следует также иметь в виду, что экологическая культура любого изучаемого сообщества определяется целым спектром других, не менее важных факторов, к которым относятся насыщенность окружающей среды биоресурсами, принятые в обществе правовые нормы, преобладающие формы собственности, уровень технико-технологической вооруженности и пр.

16 *Главацкая Е.М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Уральский исторический вестник. 2008. № 4 (21). С. 77–79.*

17 *Огудин В.Л. Сакральная экология. Формы религиозно-экологического мировоззрения. Киев, 2003. С. 120.*

условиях могут становиться «отправной точкой гражданского активизма».¹⁸

Для урало-сибирских территорий, ключевой исторической проблемой которых на протяжении долгого времени являлось перманентное освоение, значимость такого концепта, как религиозный ландшафт, считает И.Л. Манькова, определяется возможностью проследить, как осваивалось и развивалось определенное место, как оно усваивало или отвергало то, что привносилось извне переселенческими волнами.¹⁹

Появление русских нарушило религиозную однородность региона, в котором наряду с традиционным политеизмом, анимизмом и шаманизмом коренного населения получило распространение православное христианство, ставшее формой приобщения сибирских народов к достижениям европейской цивилизации в целом.²⁰ Своеобразие сибирских религиозных ландшафтов на ранних этапах освоения края русскими было связано с повсеместным утверждением религиозных святынь и символов, означавших включение неизведанных ранее пространств в мир «истинной, христианской веры». Православные монастыри и храмы становились паломническими центрами общесибирского значения, тогда как в основе местных народно-православных культов лежали славянские традиционные воззрения, связанные с почитанием сакральных объектов природы. Ситуация религиозного синкретизма в районах со смешанным русско-аборигенным населением нашла отражение в том, что в пределах одного локуса (к примеру, на одном перевале) нередко можно было видеть и символы христианской веры, и традиционные формы почитания духов местности, когда «по одну сторону дороги был водружен крест, а напротив него на ветвях лиственницы развевались ленточки разноцветной бязи».²¹

Плодотворное изучение религиозно-экологических традиций коренных народов Сибири (в том числе, обрядовых практик, основанных на культуре

18 *Joan M. Brehm, Brian W. Eisenhauer, and Richard S. Krannich. Dimensions of Community Attachment and Their Relationship to Well-Being in the Amenity-Rich Rural West // Rural Sociology. 2004. № 69 (3). P. 405–406.*

19 *Манькова И.Л. Формирование православного ландшафта Зауралья в XVII в. // Уральский исторический вестник. 2008. № 4 (21). С. 83.*

20 *Бураева О.В. Этнокультурное взаимодействие народов Байкальского региона в XVII - начале XX в. Улан-Удэ, 2005. С. 147, 152–159.*

21 *Сагалаев А.М. Христианизация алтайцев в конце XIX - начале XX в. Методы и результаты // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С.120–127; Бураева О.В. Этнокультурное взаимодействие народов Байкальского региона. С. 160, 163–166.*

духов-хозяев гор, воды и огня) ведется в отечественной науке с начала становления этнической экологии как самостоятельной научной дисциплины.²² В то же время, сибирской христианской традиции в указанном отношении уделяется гораздо меньше внимания. По этой причине процессы актуализации экологического дискурса в религиозной жизни современного сельского населения анализируются в статье на материалах традиционных для Сибири христианских конфессий (прежде всего, народного православия и старообрядчества), а также новых религиозных движений, принимающих порой нео- (или квази-) христианские формы.

Сибирская народно-православная традиция почитания святых мест

Один из феноменов современного религиозного сознания сельского населения Сибири (как и России в целом) связан с повсеместным возрождением традиции почитания святых мест. Несмотря на долгие годы запретов и борьбы с местными культами сельские святыни «продолжают оставаться актуальным явлением повседневной жизни».²³ Самая активная роль в этом процессе принадлежит сегодня Русской Православной Церкви, хотя почитание местных святынь (священных камней, родников, деревьев и прочих природно-ландшафтных объектов) никогда прежде «не предусматривалось каноническим церковным обиходом».²⁴

Современное состояние сибирской традиции почитания святых мест характеризуется регулярным проведением крестных ходов и возведением культовых сооружений (поклонных крестов, часовен или храмов) в непосредственной близости от объекта природы, наделенного сакральным статусом. В подавляющем большинстве случаев подобным объектом оказывается водный источник, отмеченный, согласно народным воззрениям, символикой женского плодородящего и исцеляющего начала. Указанная символика поддерживается бытуемыми вплоть до

22 См., к примеру: *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*. Л., 1976 и др.

23 *Виноградов В.В.* Почитаемые места: конец XX в. // *Христианство в регионах мира*. СПб., 2002. С. 239.

24 *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 12–14, 67.

настоящего времени преданиями о так называемых «явленных» (всплывающих время от времени из воды) иконах, большая часть из которых относится к богородичным образам.²⁵ «Выделенность» святого места из обыденного пространства и в наши дни хорошо осознается носителями традиции: «*святое место Бог указал. Там произошло чудо*».²⁶ При этом память о самом чуде получает материальное воплощение в культовом сооружении и продолжает транслироваться через фольклорные тексты и религиозно-обрядовые практики (прежде всего, ритуалы лечения).

Одним из типичных в указанном отношении природных объектов является почитаемый источник в Чебулинском районе Кемеровской области (с. Усть-Серта). Связанная с ним локальная традиция сохранялась на протяжении всего периода советской власти (Рис. 1). Невзирая на отсутствие священника и активное сопротивление властей, жители села совершали периодические «молебства» (в том числе, по случаю засухи) к роднику, вода которого считалась святой, а потому - целебной. По словам старейшей жительницы села П.А. Масловой (1909 г.р.), «*на Казанскую (8 июля ст.ст. / 21 июля н.ст.) службу в церкви всегда служили, с иконами на часовню шли, воду (в источнике) святили, потом умерших на кладбище поминали*».²⁷

Местной святыней и религиозным символом праздника стала икона Казанской Божьей Матери, история которой драматична, хотя и достаточно типична. Образ ее, по словам местных жителей, неоднократно «являлся» в святом ключе. При этом известно, что до 1936 г. местом пребывания иконы была церковь, позже она попала к К.Т. Павлаковой (1926 г.р.). Десятилетней девочкой она привезла ее на санях домой, спасая от «активистов», которые «*превратили церковь в зерносушилку и топили иконами стоящую там печь*».²⁸

Сходные поверья были зафиксированы в Заринском районе Алтайского края (сс. Жуланиха и Среднекрасилово). Самое раннее предание, повествующее о «начале почитаемого места», датируется концом XIX в. Считается, что именно тогда деревенский пастух,

25 Любимова Г.В. Очерки истории взаимодействия сельского населения Сибири с природной средой (на материалах русской земледельческой традиции). Новосибирск, 2012. С. 118.

26 Фадеева Л.В. «Память пространства»: устные рассказы о святых местах в полевых записях // Славянская традиционная культура и современный мир. 2002. № 4. С. 126.

27 Полевые материалы автора (далее - ПМА), 2002.

28 Там же.

захотевший напиться из родника, впервые «увидел в воде образ Божьей Матери, весь в цветах», однако «в руки лик никак не давался». Позже родник был освящен батюшкой из деревенской церкви. В советское время там крестили детей и совершали молебны по случаю бездождия. Рассказы о чудесном явлении божественных ликов продолжают оставаться характерной чертой современной народной религиозности. По словам местного жителя М.Н. Соколова (1946 г.р.), часто ходившего в детстве на ключи, мать ему однажды сказала: «Смотри, Миша, что сейчас будет» - «бросила копеечку, а из воды икона Божьей Матери с младенцем всплыла... Я сам это видел».²⁹ Подобные свидетельства воспринимаются носителями религиозного сознания как знак особой избранности людей, которым явилось чудо. И наоборот, неспособность узреть одну из форм проявления божественной воли считается показателем греховности, неготовности человека быть избранным Богом.

Почитаемые места в контексте народной исторической памяти

Трагические события истории XX в. не могли не сказаться на характере почитания святых мест и на содержании связанных с ними преданий. Так, в результате контаминации народной исторической памяти, культура местных святынь и христианской идеи мученичества место гибели участников крестьянского восстания в Первомайском районе Алтайского края (с. Сорочий Лог) стало почитаемым объектом природы (Рис. 2).

Значительная часть Сибири в начале 1920-х гг. была охвачена крестьянским антибольшевистским движением. Факты многочисленных восстаний сибиряков плохо вписывались в официальную героико-романтическую концепцию Гражданской войны, поскольку любые контрреволюционные акции, согласно стереотипам советской исторической науки, следовало «не изучать, а проклинать или предавать забвению».³⁰ Тем не менее, память местного населения о событиях, «не вписавшихся» в официальный исторический дискурс, получила своеобразное преломление в религиозно-обрядовых практиках почитания святых мест.

Главной причиной восстания в Сорочьем Логу, участие в котором принимали и «левые» («бывшие партизаны»), и «правые» («остатки

29 ПМА, 2001.

30 Шишкин В.И. Сибирская Вандея: вооруженное сопротивление коммунистическому режиму в 1920 г. Новосибирск, 1997. С. 4.

колчаковцев»), явилось недовольство крестьян политикой продразверстки. О степени накала классовой борьбы можно судить по донесению местных властей в органы НКВД. Начавшись с избияния участников продотрядов, говорится в документе, восстание дошло «до таких зверств», что «бандиты (местные крестьяне, - Г.Л.)... распиливали попадавшихся (им) в руки... живых коммунистов» со словами «это вам, получите мясную разверстку».³¹ Вовремя раскрыв «заговор», пишут авторы книги по истории села, коммунисты арестовали всех "заговорщиков", часть из которых была расстреляна сразу, «других вывели за село и порубили шашками».³²

Вскоре после описанных событий место гибели «контрреволюционных повстанцев» («мучеников за веру» в народной интерпретации) начало приобретать сакральный статус. Чудесные явления в Сорочьем Логу («пение невидимых певчих», появление «свечек, которые горели сами собой» и пр.), продолжались до тех пор, пока сквозь землю не «проступила кровь» и не «пробился родник», ранее находившийся «совсем в другом месте». Общественное мнение, таким образом, было подготовлено к восприятию очередного «чуда», которое не заставило себя долго ждать. Матери одного из расстрелянных, каждый день ходившей на место гибели сына, привиделся в ключевой воде лик, будто бы сообщивший ей о том, что все погибшие «признаны Богом невинными мучениками», а возникший на месте их гибели родник - это «слезы матерей по невинно убиенным». Местное духовенство способствовало распространению новой легенды, а традиционные обходы полей («с иконами и с батюшкой») стали включать в себя обязательное посещение новообретенной святыни.³³

Описанные события, обращают внимание Н.Н. Покровский и Н.Д. Зольникова, неожиданным образом оказались в поле зрения сибирских старообрядцев.³⁴ Составной частью Урало-Сибирского Патерика, капитального рукописного труда по истории часовенного согласия, явилась «Повесть о святом ключе», объединившая подборку рассказов

31 ГАРФ. Ф. Р-393. Оп. 43а. № 1038. Л. 184 об.

32 Строчков П.И., Строчков И.П., Рассыпнов В.А. Сорочий Лог: история села. Барнаул, 2001. С. 57–62.

33 ПМА, 2004.

34 Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII-XIX вв. Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С. 353–354.

«об известном алтайском источнике близ с. Сорочий Лог».³⁵ Период Гражданской войны характеризуется в Повести как *«зима безбожия»*, когда *«востаха брат на брата и сын на отца со оружием»*.³⁶ Сами события рисуются в ней как кровавое *«междуусобие»*, когда *«несколько человек истинно верующих православных христиан»* были замучены *«единоплеменными, но отступившими в безбожие народами»*. И хотя расстрелянные и зарубленные шашками *«заговорщики»* не были старообрядцами, авторы-составители Патерика описывают их не только как мучеников за веру, но и как единоверцев (*«свидетельствуют, что они были христианы и пострадали за веру Христову»*).³⁷

В жизни каждой природной святыни, отмечает Л.В. Фадеева, происходит закономерное формирование собственного, обращенного в прошлое повествовательного репертуара, целью которого является сохранение истории свершившегося чуда.³⁸ Старообрядческая "Повесть о святом ключе" позволяет проследить, каким образом место гибели повстанцев получило сакральный статус. Согласно тексту, тела замученных невредимо пролежали всю зиму, сохранившись *«от зверей и птиц плотоядных и от истления»*, пока во сне не явился *«сын своей матери»* более других пострадавший при подавлении *«заговора»* (в повествовании сказано, что он *«весь был изрезан на куски и искроен на ремения»*), и не попросил перенести останки погибших на другое место, поскольку на прежнем *«источник воды имать потещи»*.³⁹

Возникновение самого источника связывается в Повести с примечательной деталью: явившийся вновь после перезахоронения мощей сын велел матери найти и положить рядом с погребенными телами вырезанный из его спины ремень. Когда же старушка-мать с подругой обрели его, то у них *«под ногами нача являтися вода, аки источник помалу тещи начинаше»*.⁴⁰ В литературе известны примеры возникновения источников из-под святых мощей, однако в данном случае родник появляется не просто там, где пролежали погибшие, но непосредственно из-под вырезанного из тела ремня.

35 Публикацию текста и комментариев см.: Духовная литература староверов востока России XVIII-XX вв. Новосибирск, 1999. С. 140–147.

36 Там же. С. 146.

37 Там же. С. 140, 147.

38 Фадеева Л.В. «Память пространства». С. 130.

39 Духовная литература. С. 140–141.

40 Там же. С. 141–142.

Наряду с нательным крестом ремень (и функционально эквивалентный ему пояс) традиционно считался «необходимым и достаточным предметом, ношение которого указывало на принадлежность к миру людей». И напротив, ритуальное снятие пояса означало установление контакта со сферой «чужого». Таким образом, пояс использовался в качестве своеобразного канала, по которому осуществлялась связь «между различными зонами ритуально-мифологического пространства». ⁴¹ По этой причине появление в Повести такой детали, как вырезанный из спины убитого ремень, давший начало святому ключу, представляется далеко не случайным. Принадлежность «невинно убиенных» к сфере сакрального (подтверждением чего является нетленность их тел) наряду с особыми свойствами ремня / пояса как источника жизненной силы, согласно логике религиозно-мифологического мышления, не могла не сказаться на свойствах окружающего пространства, знаком сакрализации которого явился пробившийся родник. При этом именно ремень стал тем каналом, по которому сакральные свойства потустороннего мира получили возможность «перетекать» (в прямом и переносном смысле) к месту гибели участников «заговора», сообщая ему статус священного локуса.

Подтверждением сакрального статуса источника стали предания о регулярном явлении в воде «божественных ликов» и многочисленные рассказы о случаях чудесного исцеления. Ср.: *«Тако потече целебный источник воды, не глубок... но вельми прозрачен... И в воде видяхуся лики или образы Пресвятыя Богородицы и святых угодников Божиих. И егда хотяше кто руками в воде взяти их, ничтоже обреташе»*. ⁴² Побывавшая на святом ключе в 7470 (1962) г. черница Анна упоминает виденные в воде образы *«Пресвятыя Богородицы со Превечным Младенцем, ангела хранителя, Иоанна Богослова и святителя Николы»*. ⁴³ В другом свидетельстве «божественные лики» заменяются тщательно выписанными образами «погибших страдальцев», которые *«проплыли... вниз поручью... и невидимы стали»*. Все они, как сказано в тексте, известны *«тамошним жителям»* поименно, поскольку недалеко от ручья находятся их могилы, куда родственники ходят поминать убитых. ⁴⁴

41 Байбурин А.К. Пояс (к семиотике вещей) // Из культурного наследия народов Восточной Европы. Сб. МАЭ, Т. XLV. СПб., 1992. С. 5–8.

42 Духовная литература. С. 142.

43 Там же. С. 145.

44 Там же. С. 147.

Аналогичный характер носит почитание святого источника в Искитимском районе Новосибирской области (п. Ложок), который, как считается, пробился на месте массовой гибели заключенных СИБЛАГа (Рис. 3). По свидетельству очевидцев, существовавший в поселке с 1929 по 1956 гг. лагерь был одним из самых жестоких в Советском Союзе. В течение полугода неотвратимый силикоз убивал работавших в известковых карьерах людей. В особой лагерной зоне помещались политические заключенные, многие из которых страдали за веру. Надпись на установленном возле источника стенде гласит: *«там, где когда-то царили страдания, и проливалась кровь человеческая, начинают бить родники»*. Как и в Сорочьем Логу, культовый комплекс в Ложке воспринимается верующими как *«памятник безвинно пострадавшим за веру»*,⁴⁵ а представления о святости источника, по мнению Дж. Руей-Уиллоби, помогают местному населению переосмыслить историю своего места и собственную идентичность в постсоветском контексте.⁴⁶

Использование подневольного труда, нашедшее отражение в истории почитаемого места в Ложке, стало отличительной чертой советской производственной культуры, характерной особенностью которой являлась сверхэксплуатация не только природных, но и человеческих ресурсов. Таким образом, в социально-экологической политике государства возобладал утилитаристский подход, а экстенсивный характер советского производства продолжал сохраняться даже в период форсированного развития промышленности, поскольку возможности привлечения сырьевых и демографических ресурсов рассматривались руководством страны, по сути, как неограниченные.⁴⁷

Задачи ускоренной индустриализации, источником средств для которой выступала деревня, предусматривали всемерный рост образованности, приобщение широких слоев городского и сельского населения к научно-техническим знаниям, ценностям рационализма и утилитаризма и, соответственно, реорганизацию всей религиозной сферы. Однако враждебное отношение советской власти к религии

45 ПМА, 2005.

46 *Rouhier-Willoughby J.* The Gulag Reclaimed as Sacred Space: the Negotiation of Memory at the Holy Spring of Iskitim // *Laboratorium*. 2015. № 7 (1). P. 51.

47 *Яницкий О.Н.* Экологическая культура. Очерки взаимодействия науки и практики. М., 2007. С. 21–23; *Katherine R. Metzko.* Articulating a Baikal Environmental Ethic // *Anthropology and Humanism*. 2005. № 30 (1). P. 49; *Сусоколов А.А.* Русский этнос в XX в.: этапы кризиса экстенсивной культуры (гипотезы этноэкологической модели) // *Мир России. Социология. Этнология. Культурология*. 1994. № 2. С. 37.

оставляло вопрос о нравственных основаниях проводимых ею религиозных преобразований открытым.⁴⁸

Советская кампания по борьбе с почитанием святых мест

Общее ужесточение религиозного законодательства 1920-30-х гг. свидетельствует о том, что государство стремилось ликвидировать в стране все формы организованной религиозной жизни. Мифологизация событий, связанных с «репрессированием духовных ценностей», нашла отражение в устных рассказах о разрушении церквей и уничтожении религиозных святынь.⁴⁹

Широкая популярность ключа в Сорочьем Логу пришла на середину 1920-х гг. Массовое паломничество, в иные дни доходившее до 2000 человек, заставило власти предпринять ответные меры по десакрализации почитаемого места. О некоторых из них можно судить по старообрядческой «Повести о святом ключе», в которой упоминаются неоднократные попытки «завалить источник навозом и гноем», забить воронку «бревнами и соломой», взимать «с каждого болящего» деньги за исцеление и даже отгонять верующих «насилом и страхом... казнями... пытками... и заключением в темницу». Однако каждый раз за осквернением святыни, как следует из текста, происходило «восстановление святости», когда вода пробивалась в другом месте.⁵⁰

Главную роль в развенчании чудодейственных свойств ключа призвана была сыграть пресса. Так, уже в одной из первых заметок на тему паломничества в газете «Красный Алтай» утверждалось, что «святой ключ пробил из болота» (17.07.1925). Апелляция к народным воззрениям о ритуально «нечистых» местах в данном случае не исключает влияния общественно-политического дискурса 1920-х гг., где слово «болото» использовалось для обозначения всего косного, отсталого и контрреволюционного.

В духе времени на волне антирелигиозной пропаганды корреспонденты издания стремились изобразить «истинную картину религиозного мракобесия», а «чудесам веры» противопоставить «чудеса науки и

48 Вишневский А.Г. Серп и рубль: Консервативная модернизация в СССР. М., 1998. С. 180–181.

49 Щеглова Т.К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX в. Устная история. Барнаул, 2008. С. 208–217.

50 Духовная литература. С. 143–146.

техники» (16.07.1925). Большое внимание уделялось материалам о «мнимом исцелении больных» (17.07.1925). Наконец, сама вера в явление «божественных ликов» («поселившихся» в ключе «ангелов, архангелов, херувимов и серафимов») подавалась в публикациях в комическом виде. Так, автор одного из фельетонов, укрывшийся под псевдонимом «Д. Колючий», вопрошал читателей: «Неужели здравомыслящий человек может поверить, что в воде появились какие-то новые, невиданные до сих пор животные»? И далее, неожиданно допустив указанную возможность, решительно заявлял, что коммунисты все равно выкинут их из ручейка «как мокрых куриц!» (31.07.1925). Завершением идеологической кампании явилось постановление сельсовета с просьбой к райисполкому «ходатайствовать... о закрытии святого ключа» (01.08.1925). Вскоре на организованном чекистами судебном процессе к лишению свободы были приговорены епископ Барнаульский Никодим и священник с. Сорочий Лог о. Василий.⁵¹ Специальным циркуляром НКВД в 1927 г. по всей стране были запрещены любые молитвенные и богослужбные действия вне храма, включая порицаемое Синодом почитание чудотворных источников. Таким образом, многие виды народных религиозно-обрядовых практик, в том числе, обряды и праздники аграрного календаря, сопровождавшие в доколхозной деревне весь процесс созревания урожая, с конца 1920-х гг. прекратили свое активное бытование.⁵²

Значительное оживление религиозной жизни, одним из проявлений которого стало возобновление паломничества к водным источникам, произошло в годы Великой Отечественной войны. Тяготы военного времени и обусловленный ими всплеск народной религиозности заставили руководство страны отказаться от методов воинствующего атеизма и согласиться на легализацию Русской Православной Церкви. Принятые меры способствовали росту национального самосознания и стали одной из причин перелома военных действий. Однако уже в первые послевоенные годы в зоне особого внимания государства вновь оказались внехрамовые народно-православные практики (различные формы паломничества к святым местам, моления у источников и пр.), отношение к которым в церковной среде не было единым. Если высшие церковные

51 Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России. С. 355.

52 Любимова Г.В. Очерки истории взаимодействия сельского населения Сибири с природной средой. С. 54, 77–78.

иерархи расценивали подобные практики как проявление «язычества», то позиция местных священников в данном вопросе была гораздо более терпимой. Но как только правительство начало кампанию по борьбе с почитанием святых мест, сельское духовенство, по словам П.Г. Чистякова, «не желая идти на открытый конфликт, согласилось на все выдвинутые властями требования».⁵³

В рамках мощной антирелигиозной кампании, развернувшейся в связи с постановлением ЦК КПСС «О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”» (28.11.1958), в СССР было запрещено почитание 700 источников, более 60 из которых приходились на долю РСФСР. Уполномоченным по делам религии вменялось в обязанность разработать «мероприятия», исключавшие саму возможность посещения «святых мест», на территории которых намеренно возводились хозяйственные постройки, размещались пионерские лагеря, воинские части и дома отдыха, организовывались пасеки, пастбища и плантации опытных посевов. Используя разнообразные методы пропаганды, власти пытались убедить население, что участие в паломничестве наносит ущерб не только здоровью, но и природному окружению. Редакторам СМИ рекомендовалось публиковать отклики медицинских работников об опасности распространения инфекционных заболеваний, а руководителям предприятий предписывалось проводить собрания трудовых коллективов для выработки постановлений о запрещении паломничества, якобы опасного «возможными эпидемиями, пожарами, вытаптыванием урожаев и луговых угодий». Применявшиеся при этом методы носили ярко выраженный антиэкологический характер. Источники повсеместно заваливались навозом, мусором и камнями, заливались бетоном, соляной и засыпались хлорной известью.⁵⁴ В Зональном районе Алтайского края (с. Шубенка), «советская власть лила в святой ключ керосин», а позже - «поставила на его месте свинарник».⁵⁵ В Юргинском районе Тюменской области (д. Криванковская) в перепаханный и залитый хлоркой колодец

53 См.: Чистяков П.Г. Почитание местных святынь в советское время: паломничество к источнику в курской коренной пустыни в 1940–1950 гг. // Религиоведение. 2006. № 1. С. 43–44.

54 Гераськин Ю.В. Из истории борьбы советской власти с паломничеством к святым источникам // Российский научный журнал. 2007. № 1. С. 4–6.

55 Щеглова Т.К. Деревня и крестьянство Алтайского края. С. 218.

(по аналогии с традиционным наказанием колдунов) был вбит осиновый кол.⁵⁶

Совместными усилиями властей к началу 1960-х гг. в стране было прекращено паломничество к наиболее посещаемым источникам. Но как только давление со стороны центра ослабевало, паломничество восстанавливалось «если не по числу участников, то хотя бы по частоте посещений в дни церковных праздников». Таким образом, в условиях, когда количество действующих сельских храмов в стране было минимальным, местные святыни, по сути, заменили деревенским жителям церковь.⁵⁷

Функции местных святынь в советское и постсоветское время

Распространенным «способом коммуникации с сакральным миром», воплощением которого в локальных традициях выступали почитаемые места, традиционно являлась практика «обетных» приношений. Так, «на благоустройство ключа» в Сорочьем Логу, наделенного, как считалось, свойством исцелять физические и душевные недуги, паломники жертвовали «деньги, полотно и другие предметы крестьянского производства».⁵⁸ По свидетельству корреспондента газеты «Красный Алтай», к поставленному возле родника столбу с иконой верующие несли отрезы холста, «наивно полагая, что их жертва идет непосредственно Богородице» (01.08.1925).

Аккумулируя сведения о характерных для данной местности несчастьях, святые места представляли собой «своего рода «кризисную сеть», заброшенную на заселенную территорию». По этой причине одна из основных функций местных святынь, по мнению Т.Б. Щепанской, заключалась в поддержании «эколого-демографического равновесия» или «баланса между ресурсами территории и воспроизводством жизни на ней».⁵⁹ Вместе с тем, формы взаимоотношений человека и святыни, замечает В.В. Виноградов, не могут быть сведены только к «кризисной» или «экстремальной» модели. Будучи органичной частью обрядов

56 Ермакова Е.Е. Почитание Криванковского колодца в Юргинском районе Тюменской области // Антропологический форум. 2010, № 12 Online. С. 9-10, 12.

57 Панченко А.А. Исследования в области народного православия. С. 77.

58 ГАРФ. Ф. Р-393. Оп. 43а. № 1038. Л. 183 об.

59 Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110.

народного календаря, ежегодные посещения сакральной точки в праздничные дни традиционно способствовали скорее «не ликвидации «кризиса», а «сохранению достигнутого баланса сил в окультуренном пространстве»⁶⁰ (Рис. 4).

Подводя итоги изучения деревенских культов, А.А. Панченко отмечает, что почитание местных святынь трактовалось исследователями как «форма взаимодействия со священным», «ресурс коллективной памяти» или «механизм распространения кризисной информации». Однако наиболее значимая функция, считает автор, была связана с формированием своеобразного «института религиозного потребления» - «горизонтальных социальных сетей» в пределах одной деревни или группы поселений. Неподконтрольные приходскому духовенству и местной администрации, они содержали в себе определенные возможности для неформальной религиозной деятельности, включая интенсивный обмен информацией, что и являлось целью административной борьбы с «суеверными» («языческими») обычаями русских крестьян.⁶¹

В настоящее время почитаемые места вступили в новую фазу своего развития, проявлением чего может служить не только модификация прежних, но и появление новых священных локусов. Специфика современной российской ситуации, нередко обозначаемой как «православный ренессанс», заключается в активной роли, которую играет Русская Православная Церковь в возрождении народно-православных традиций, в силу чего некоторые исследователи считают возможным говорить о происходящем сегодня «воцерковлении» почитаемых мест.⁶² Так, переживший период упадка святой ключ в Сорочьем Логу вновь привлекает внимание паломников. Несколько лет назад на месте почитаемого комплекса появился Богородице-Казанский Иоанно-Предтеченский скит, по инициативе Барнаульской епархии ведется строительство храма, разбит цветник, регулярно совершаются массовые крещения детей и взрослых (Рис. 5). Приезжая из ближних и дальних мест в надежде получить исцеление, люди увозят с собой воду и

60 Виноградов В.В. Почитаемые места. С. 236–237.

61 Панченко А.А. Иван и Яков - необычные святыне из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012. С. 278–279.

62 Кормина Ж.В. Религиозность русской провинции: к вопросу о функции сельских святынь // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб., 2006. С. 130.

глину с песком в больших пластиковых бутылках и стеклянных банках.⁶³ Все это соответствует зафиксированной в последнее время тенденции использовать воду почитаемых источников в качестве не только «святой», но и «экологически чистой».⁶⁴ Отмеченная тенденция, считает Ю.В. Гераськин, явилась продолжением взятого со второй половины 1960-х гг. «нового тактического курса» властей, когда районные отделения общества «Знание» стали объяснять целебные свойства святой воды уникальным химическим составом и приступили к разработке своеобразных «планов диверсификации» святых колодцев в места оздоровительного паломничества.⁶⁵ Современные паломники придают исключительно важное (очищающее, охранное и оздоровительное) значение процедуре омовения / обливания (особенно во время больших праздников, например, Крещения).⁶⁶

Не менее значимую роль в процессах обустройства и возрождения почитаемых мест играют природоохранные мотивы.⁶⁷

Еще одной тенденцией современного православия, по мнению Ж.В. Корминой, является распространение альтернативных приходско-общинному способов организации религиозной жизни. Речь идет о групповых паломнических поездках, получивших большую популярность среди россиян с середины 1990-х гг.⁶⁸ Одним из центров регионального паломничества становится сегодня культовый комплекс в Ложке, включающий в себя возведенный недавно в честь Новомучеников и Исповедников земли Русской храм.⁶⁹ Таким образом, на смену стихийным народным религиозно-обрядовым практикам почитания святых мест в настоящее время приходят организованные формы паломничества и религиозного туризма. Значительное место в этих процессах занимают религиозно-экологические ценности, которые

63 ПМА, 2013.

64 *Виноградов В.В.* Современные тенденции почитания святых мест (на материале Северо-Запада России) // Традиционная культура. 2012. № 3 (47). С. 72.

65 *Гераськин Ю.В.* Из истории борьбы советской власти с паломничеством. С. 6–7.

66 *Ермакова Е.Е.* Почитание Криванковского колодца. С. 30–32.

67 *Щеглова Т.К.* Деревня и крестьянство Алтайского края. С. 218.

68 *Кормина Ж.В.* Номадическое православие: о новых формах религиозной жизни в современной России // *Ab Imperio*. 2012. № 2. С. 196, 212, 226.

69 См.: *Tristan Ph. B.* Carnets de Voyage 2014. Matinée de Krechenié (baptême du Christ) à la source sainte d'Iskitim. - URL: <http://www.philippebtristan.fr/Carnets-voyage-2014.htm> (дата обращения 10.12.2014).

находят воплощение в природно-сакральных святынях местного, регионального и национального значения.⁷⁰

Традиции пустынножительства в культуре сибирских старообрядцев

В отличие от народно-православных традиций сакрализация объектов природы никогда не являлась характерной особенностью старообрядчества.⁷¹ Чертами священного, благодатного пространства в старообрядческой картине мира наделялись монастыри и центры скитских поселений - *пустыни*, считавшиеся местами средоточения «истинной веры».

Обретение спасения в мировоззрении старообрядцев, предполагавшее уход из мира антихриста «*во темные леса, во далекие пустыни, во глубокие пещеры*», мыслилось, по сути, как поиск мест, отвечавших формуле «идеального ландшафта». Воплощением данной стратегии, связанной с традициями крестьянского пустынножительства, стало формирование сети скитов и удаленных от мира поселений в таежных районах Западной и Восточной Сибири.

Своей чистотой и святостью старообрядческая пустынь, считает С.Е. Никитина, «сродни раю». Не случайно оба понятия наделяются в духовных стихах очень редким эпитетом «прекрасный».⁷² Расположенные «отнюдь не в райских местах Урала и Сибири» центры пустынножительства, обращает внимание О.Д. Журавель, в сочинениях писателей-старообрядцев описываются сквозь призму представлений о «прекрасной пустыне». Иными словами, «идеализированный образ пустыни - духовного рая» парадоксальным образом создается в результате применения указанной мифологемы к «безлюдным» и «бесплодным» заболоченным северным местам.⁷³

70 Данные процессы лежат в русле глобальных тенденций экологизации паломничества, нашедших отражение в организации международной сети Green Pilgrimage Network. - URL: <http://greenpilgrimage.net> (дата обращения 15.09.2015).

71 Современные старообрядцы-часовенные, проживающие в верховьях Малого Енисея, к примеру, убеждены, что «*источнику молиться у христиан нельзя*». При этом они признают целительные свойства родниковой воды: «*Бог дал целебный источник, так лечитесь*» (ПМА, 2004, п. Сизим, Каа-Хемский район, Республика Тыва).

72 Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 118–119.

73 Журавель О.Д. К изучению топики старообрядческой культуры: пустыня как святая земля // Гуманитарные науки в Сибири. 2001. № 3. С. 58.

Традиции русского пустынножительства, отмечает Н.Н. Покровский, впитали в себя не только извечную крестьянскую тягу к поиску мест для самостоятельного хозяйствования, но также христианское стремление к аскезе и постижению другой (наряду с Писанием) книги божественного откровения - Книги Природы.⁷⁴ Видимая природа рассматривалась при этом как «тайные письма» («книга, написанная перстом Божиим»), а целью человеческого познания признавалось раскрытие тайного значения природных явлений в их символическом отношении к Писанию.⁷⁵

Восприятие природы как книги божественного откровения было в высшей степени характерно для сибирских староверов-отшельников. Старообрядческая община, объединявшая население прилегавших к монастырям поселков, представляла особый мир людей, считавших себя избранными для спасения Богом. Множество подобных, затерянных в тайге, поселений сохранялось в Сибири до середины прошлого века. К примеру, в донесении начальника уездного отдела Томским губернским властям от 11.04.1925 сообщалось о выявленной в лесах Нарымского края «особой религиозной группе», члены которой, именующие себя «сынами Божиими», «нигде не числятся... и не несут никаких видов налога». В приложенной к делу справке уточнялось, что обнаруженные граждане, проживающие «в самых отдаленных и малонаселенных местах севера... среди огромных болот, в постоянных лишениях и борьбе со стихиями природы... занимаются хлебопашеством, имеют пасеки (и) держат скот».⁷⁶

В своей повседневной жизни обитатели скитов и удаленных от мира поселений стремились следовать раннехристианскому принципу «прокормления пустытника трудом рук своих». Ориентация на библейские заповеди и ручной труд обусловила негативное отношение сибирских старообрядцев к технике. Так, еще в середине XIX в. корреспондент РГО в Тобольской губернии сообщал, что «всякий новый способ, облегчающий работу», считается у местных старообрядцев греховным. Ссылаясь на Библию, обрекающую человека «трудиться в поте лица», раскольники, как писал автор, верят, что «при уменьшении трудов в земледелии человек будет... недостойн уже того, чтобы Господь одождил его ниву».⁷⁷ В XX в. подобные воззрения обернулись неприятием достижений научно-технического прогресса в целом.

74 Покровский Н.Н. Скитские биографии // Новый мир. 1992. № 8. С. 194.

75 Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 161, 283.

76 ГАРФ. Ф. Р-383. Оп. 43а. № 1038. Л. 157-157 об., 159-159 об.

77 АРГО. Р. 61. Оп. 1. № 9. Л. 1 об.-3.

В личном пользовании проживающих в Туве старообрядцев машины и трактора появились не ранее 1990-х гг.; телевидение пришло к ним лишь на исходе второго тысячелетия. Особенно нетерпимое отношение телевизор вызывает у пожилых членов общины, воспринимающих его не иначе как «зверину икону», занявшую место расположения обычных икон. Использование данного предмета бытовой техники расценивается ими как непосредственный признак наступающих или уже наступивших «последних времен»: «Зверина икона - это последнее пророчество. Как появится икона зверина, так последние времена наступят».⁷⁸

Мотив появления необычных предметов, отмечает А.А. Панченко, в эсхатологических нарративах относится к устойчивым признакам приближения «последних времен».⁷⁹ На поздних этапах развития эсхатологического мифа в роли подобных предметов выступают новшества, символизирующие достижения научно-технического прогресса.

Эсхатологические «сценарии» экологической катастрофы

Представления о «последних временах», характерные для христианских конфессий в целом, наиболее полное воплощение получили в старообрядческом мировоззрении. Именно «реальные факты кровавых преследований... от царя Алексея Михайловича до Сталина», считает Н.Н. Покровский, заставляли старообрядцев развивать «традиционнейшую христианскую эсхатологию».⁸⁰ И если ранние эсхатологические построения старообрядцев были сосредоточены на полемике с иерархами православной церкви (о времени наступления Второго пришествия и природе самого Антихриста), то последующая эволюция эсхатологического мифа выдвинула на первый план иные сюжеты и образы, связанные с осмыслением новых форм социальной жизни. Предметом религиозных размышлений в эсхатологических повествованиях современных сибирских старообрядцев стали губительные последствия достижений науки и техники для природного окружения.

78 ПМА, 2004, п. Эржей, Каа-Хемский район, Республика Тыва.

79 *Panchenko A. Eschatological Expectations in a Changing World: Narratives about the End of the World in Present Day Russian Folk Culture // SEEFA Journal. 2001. Vol. VI. № 1. P. 10–25.*

80 Духовная литература. 1999. С. 11–12.

Уже во времена протопопы Аввакума сторонники старой веры сформулировали обвинения против еретиков-никониан, которые, по их мнению *«осквернили землю, мать всех, осквернили воздух, осквернили небо»*.⁸¹ Сам Аввакум расценивал состояние современной ему действительности как вселенскую катастрофу, когда все природные «стихии» - «воздух, земля и вода» - выступают из своих пределов. Нарушенное равновесие мироздания, в котором пылают пожары, разбегаются звери, разлетаются птицы, а *«в водах умяляются рыбы»*, охватывает и род человеческий, переживающий *«и мор, и войну, и иные многа»*. В то же время, природа и человек еще не противопоставлены друг другу. Грех лежит на тех, кто последовал за *«богоотступившей»* церковью.⁸²

В православной литературной традиции стихийные бедствия всегда рассматривались как знамения, позволявшие постичь *«приближение последней апокалиптической драмы»*.⁸³ В эсхатологических рассказах сибирских старообрядцев «последние времена» рисуются как глобальных масштабов социально-экологическая катастрофа (Рис. 6). Символами сменяющих друг друга эпох выступают при этом известные апокалиптические образы - белый, черный и красный кони (*«каждый конь - про разные времена, а красный - про советскую власть»*). Повышенное внимание к деталям проявляется в подробно прописанных «сценариях» конца света: *«Антихрист уже родился от девки-блудницы... Как Антихрист восторжествует, так урожай не будет... Господь не даст дождя, земля не даст плода... Будут смердиться реки, скудеть и высохнуть озера... Золото от жара вытопится и будет блестеть вместо воды...»*.⁸⁴

«Второе пришествие», убежден наставник уймонских старообрядцев Т.М. Кудрявцев (1929 г.р.), начнется с того, что *«с востока вспыхнет до небес огонь»*, который придет *«с таким шумом, что всё вокруг будет гореть - и деревья, и камни... а моря будут иссушиваться»*. Элементы мифологического мышления находят отражение в рассуждениях рассказчика о *«безграничной милости Господа»*, которая будет до поры

81 Журавель О.Д. К изучению топики старообрядческой культуры. С. 56.

82 Клибанов А.И. Опыт религиозного прочтения сочинений Аввакума // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 35.

83 Духовная литература староверов востока России XVIII-XX вв. Новосибирск, 2005. С. 413-414, 557.

84 ПМА, 2004, Каа-Хемский р-н, Республика Тыва.

до времени усмирять гнев небесных светил и природных стихий и давать надежду на спасение всем грешникам: *«Все покорны Господу Богу - деревья, реки, звери. Только один человек непокорный... Уже Солнце не может терпеть - я, говорит, всех пожгу... А Господь говорит - нет, потерпи, может, они еще покаются... Луна не может терпеть... Земля говорит - я всех пожру... Вот, земли-то трясение - думаете это что? Господь посмотрит на Землю, а она, матушка, потрясается, не может терпеть грешных, а Он еще терпит».*⁸⁵

Аналогичными мыслями пронизана и современная старообрядческая литература, о чем говорят названия сочинений енисейского писателя-старообрядца Афанасия Герасимова (Мурачева) - «Наука и техника природе убийца» (1983), «Предатомные предвестии» (1984), «О конце света» (1994) и др. Резкой критики наука и техника, полагает автор, заслуживают уже потому, что являются плодом «мудрования» не духовного, но плотского. Особое его негодование вызывает «химия» - главная причина, по которой *«лес сохнет, трава блекнет, насекомые и животные гибнут, люди чахнут, скалы и камни дряхлеют, моря и реки мелеют».*⁸⁶ «Со уменьшением христиан, - убежден крестьянский мыслитель, - Господь не будет давать плодности во всем творении». Однако «долготерпение Божие» продлится до тех пор, пока «благия и праведныя» пребудут среди грешного мира.⁸⁷

Порожденную наукой технику А.Г. Мурачев отождествляет с саранчой. При этом военная техника уподобляется им «уготованным на брань» коням, сочетающим в своем облике «железные корпуса и брони», «женские власы» и «человеческие лица» с «львиными зубами».⁸⁸ Атомное оружие также представлено автором через апокалиптические образы коней с железной броней и львиными головами, из уст которых *«исходит огонь, и дым, и жупел».* Приведя собственное толкование перечисленных «язв», енисейский писатель предрекает гибель *«третьей части человечества»* от смертоносного оружия, все виды которого («атом, водород, нейтрон и лазерный луч») рано или поздно будут перепробованы *«на богоотступных языках».*⁸⁹

Таким образом, если в ранних эсхатологических сочинениях нарушение вселенского равновесия трактуется как гнев природных стихий, а сами стихийные бедствия расцениваются как признаки

85 ПМА, 2006, п. Усть-Кокса, Усть-Коксинский район, Республика Алтай.

86 Духовная литература. 2005. С. 398–399.

87 Там же. С. 399–400, 402.

88 Там же. С. 300–301.

89 Там же. С. 303–304.

наступления конца света, то в поздних толкованиях Апокалипсиса роль эсхатологических знаков отводится предметам и явлениям, символизирующим достижения научно-технического прогресса. Унаследовав от средневековья «подозрительное отношение к науке», современные писатели-старообрядцы, по мнению Н.Д. Зольниковой, неожиданно угодили в «главную болевую точку постиндустриальной цивилизации: глобальное разрушительное влияние на земную экосистему неконтролируемого развития науки и техники».⁹⁰ Другими словами, в старообрядческих сочинениях, подчеркивает Н.Н. Покровский, нашла отражение проблема деградации земной природы под натиском достижений научно-технической цивилизации.⁹¹

Подобные воззрения перекликаются с доктринами ряда новых религиозных учений, идеологи которых проповедуют принципиальный отказ от использования научно-технических достижений, способствующих, как считается, движению современной цивилизации к глобальному экологическому кризису.

Экологические доктрины новых религиозных движений Сибири

Массовое появление новых религиозных движений и культов явилось «следствием крупнейшего цивилизационного сдвига», связанного со вступлением человечества в постиндустриальную фазу развития.⁹² Хронологически это явление пришлось на период, последовавший за окончанием Второй мировой войны, получив широкое распространение в странах Западной Европы и США.⁹³ Возникновение новых форм религиозности в России совпало с глубокими преобразованиями в социально-экономической, политической и культурной жизни страны. Утвердившийся на постсоветском пространстве мировоззренческий плюрализм способствовал не только «реабилитации» традиционных

90 Зольникова Н.Д. Наука в эсхатологических построениях енисейского старовера И.Н. Жарикова (третья четверть XX в.) // Сибирь на перекрестке мировых религий. Новосибирск, 2006. С. 226.

91 Духовная литература. 2005. С. 21.

92 Новые религиозные культы, движения и организации в России. М., 1998. С. 16.

93 Кантерев И.Я. Новые религиозные движения в США и России: сравнительный анализ // Религиоведение. 2001. № 1. С. 61.

конфессий, но и появлению неизвестных ранее религиозных учений как неоязыческого, так и неохристианского толка.⁹⁴

Особое место в религиях «нового века» занимают «болевые точки современного мира», прежде всего, экологические проблемы, решение которых рассматривается как важнейшее условие выживания всего человечества. Войны, стихийные бедствия и техногенные катастрофы расцениваются при этом как «акты возмездия» за выбранный человеком несправедный путь развития.⁹⁵

Другой характерной чертой многих религиозных движений, возникших как в России, так и за рубежом, является географическая привязка провозглашаемых ими культов к сибирскому региону. Так, сторонники одного из зародившихся в Индии учений связывают спасение человечества со «страной мудрецов» - Россией. Предполагается, что именно в азиатской части страны в эпоху «золотого века» располагался духовный полюс Земли, местом локализации которого в настоящее время признается одна из деревень Западной Сибири.⁹⁶ Проживающие в ней адепты учения проводят регулярные религиозные церемонии («ведические ритуалы»), призванные поддержать сакральный статус населенного пункта как «энергетического центра Земли».⁹⁷

Западная Сибирь рассматривается как родина еще одной возникшей уже на отечественной почве «проторелигии» - инглиизма. Синкретичное почитание всех известных в истории богов и пророков сочетается в учении с мифологизированными представлениями о Реке и Городе (речь идет об Иртыше и Омске). Первый из названных географических объектов соотносится со славянским Ирием-раем, второй - провозглашается едва ли не самым сакральным местом на Земле и отождествляется с Беловодьем русского фольклора.⁹⁸

Восточная Сибирь стала местом расселения сторонников Церкви Последнего Завета, самого крупного в Сибири неорелигиозного движения. Ориентированные на поиск альтернатив техногенной

94 В отличие от традиционных конфессий, основной социальной базой которых продолжает оставаться сельское население, последователями неорелигиозных учений становятся жители городов, часть из которых, увлеченная идеями создания экопоселений, переезжает со временем в сельскую местность.

95 Григорьева Л.И. Религии «Нового века» и современное государство (социально-философский очерк). Красноярск, 2002. С. 92, 135–136.

96 Новые религиозные культы. С. 281–282.

97 ПМА, 2011, Муромцевский район Омской области (д. Окунево).

98 Яшин В.Б. «Церковь православных староверов-инглингов» как пример неоязыческого культа // Неоязычество на просторах Евразии. М, 2001. С. 56–61.

цивилизации адепты движения, более известные как последователи Виссариона, проповедуют исход из больших городов и построение на основе сельских коммун экологических поселений. С этой целью заповедный участок сибирской тайги был объявлен территорией, обладающей особой «духовной аурой», а вся Сибирь - единственным на земле местом, сохранившим «безграничное море нетронутого леса», и потому - способным принять огромное количество людей для формирования нового общества.

Несколько полузаброшенных деревень Курагинского района Красноярского края (Петропавловка, Черемшанка и др.), а также получившая статус «экопоселения» «Обитель Рассвета» стали местом реализации грандиозного замысла, суть которого заключается в создании сообщества людей, живущих в согласии с законами природы и абсолютно свободных от негативных поступков и мыслей. Реализация принципов экопоселения проявилась в расчистке больших участков тайги под пашни, огороды, цветники и теплицы; использовании альтернативных источников энергии (практически все дома поселения снабжены солнечными батареями); разработке оригинальных способов утилизации мусора⁹⁹ (Рис. 7).

Культурное освоение таежного ландшафта Восточных Саян адептами нового религиозного учения сопровождается сакрализацией окружающего пространства. Описание мест расселения последователей Виссариона насыщено перечислением местных святынь, главными из которых объявлены озеро Тиберкуль и гора Сухая. «*Озеро Тиберкуль, - читаем в иллюстрированном альбоме, посвященном общине Виссариона, - жемчужина этих мест... воды его иногда приобретают белый цвет. Предполагают, что именно здесь... находится Сердце Земли. Словно в подтверждение на горе Сухая... обнаружен удивительный камень... напоминающий раскрытое человеческое сердце...*».¹⁰⁰

Исключительное внимание сторонников движения к вопросам экологической этики нашло отражение на страницах главного источника вероучения, «Последнего Завета», отдельные разделы которого посвящены размышлениям на такие темы, как: «Об отношении человека к Природе», «О понятии “правильно взять” у Природы», «О страданиях, приносимых Земле человеком, своим неправильным отношением к ней» и др. К самой Земле, согласно учению Виссариона, нужно относиться как к живому существу, как к собственной матери, которая только рада отдать

99 ПМА, 2009.

100 Община Виссариона в Сибири: фотоальбом. [Б. м.], 2002. С. 1.

детям все созданное ею. Надо лишь научиться «правильно брать» у природы ее дары. Взятые у земли насильно (в том числе, с помощью нитратов) не имеют пользы для человека.¹⁰¹ По той же причине, предполагается, что в идеале человек должен питаться только тем, что вырастил на земле сам, и носить лишь то, что сшил своими руками. То же самое касается и средств личной гигиены: зубы лучше чистить «пихтовыми веточками и смолами с деревьев», а волосы - мыть настоем на травах щелоком. Именно чистота земли, выбранной в качестве территории расселения последователей новой веры, должна стать залогом «очищения» работающего на ней человека. Использование техники, означающей «привязанность к миру денег», допускается лишь в самых крайних случаях (когда «сил явно не хватает, и лошади не тренированы»). Считается, что в остальных случаях техника лишь «попирает» достоинство земли и «расслабляет» работающего на ней человека.¹⁰² Благоговейное отношение к земледельческому труду как акту духовного очищения закрепляется с помощью разработанной системы общинных праздников и аграрных култов.

Характерный для учения религиозно-экологический мистицизм находит яркое отражение в воззрениях, касающихся Земли, облик которой, как ожидается, в ближайшие годы радикально изменится («ковчег уже тронулся; нашу планету ожидают небывалые землетрясения, засухи, наводнения и прочие катастрофы»). Сама Земля рассматривается как «живой, обладающий планетарным сознанием организм», защитной реакцией которого на «неразумную и крайне опасную деятельность людей» являются социальные и природные катаклизмы.¹⁰³ По словам бывшей москвички, проживающей в виссарионовской общине д. Черемшанка, душа человека, состояние его внутреннего мира - все это, подобно «сообщающимся сосудам», связано с состоянием Земли: *«Наша планета, как и любая другая, живая. Она все чувствует и обладает разумным началом, поскольку реагирует на войны, зло, насилие и загрязнение окружающей среды... Человек должен избавиться от агрессии и страха, которые порождают все остальные негативные эмоции - зависть, ревность, эгоизм... Когда мы избавимся от них, изменим наш образ жизни, только тогда Земля перестанет нам мстить!»*.¹⁰⁴

101 Последний Завет. Повествование от Вадима. СПб., 1997. Т. 11. Кн. 2. С. 129, Стих 28. С. 142, Стих 61. С. 193, Стих 14. С. 389, Стих 340.

102 Там же. С. 142, Стих 64. С. 387, Стих 18. С. 388, Стих 30. С. 389, Стих 35.

103 ПМА, 2009.

104 ПМА, 2003.

Идеологи движения призывают как можно скорее разработать и реализовать концепцию «Переходного периода», подразумевающую создание Общества на Духовной основе, живущего в гармонии с Природой. На базе общинного жизнеустройства предполагается развитие «малых производств, ремесел и народных промыслов», которые, как считается, обеспечат экономическую независимость от внешнего мира, в том числе, от крупной промышленности и состояния энерго- и транспортных сетей.

В целом, «обновленное человечество» мыслится виссарионовцами как «неиндустриальное общество коммунистического типа», а утопическая тяга к преобразованию мира парадоксальным образом сочетается у них с идеологией религиозного избранничества и «созерцательным мистицизмом».¹⁰⁵ При этом высшим смыслом концепции спасения, разработанной идеологами учения, оказывается создание сообщества бескорыстных, гармонично сосуществующих с землей людей, отказавшихся от всех достижений современной цивилизации и возвратившихся «к патриархальной жизни своих предков - крестьян».¹⁰⁶ По этой причине исключительное значение в общине придается умениям и навыкам работы вручную, прежде всего, обработке земли без использования сельскохозяйственной техники. Предполагается, что каждый мужчина, который «хочет жить на земле и вести крестьянское хозяйство», должен уметь накопить сена, сметать и уложить зарод, обработать при помощи лошади землю, заготовить дрова, а также убрать, обмолотить и сохранить зерно.¹⁰⁷

Несмотря на принципиальные различия в историческом опыте, а также культурном и образовательном уровне сторонники ЦПЗ, сознательно выбравшие возврат к патриархальному образу жизни, и обитатели скитов, исповедующие раннехристианский принцип прокормления пустытника трудом рук своих, обнаруживают немало общего в прогнозах на будущее, оценке достижений научно-технического прогресса, отношении к сельскохозяйственному труду и природному окружению в целом. При этом главное внимание в доктринах новых религиозных учений (в отличие от старообрядческих повествований эсхатологического типа) уделяется не столько детальной проработке «сценариев» конца света и «демонизации» достижений научно-

105 Панченко А.А. Утопия «Последнего завета» // Отечественные записки. 2003. № 3. С. 317, 320.

106 Григорьева Л.И. Религии «Нового века». С. 129.

107 ПМА, 2009.

технического прогресса, сколько обоснованию путей перехода к Обществу нового типа и принципов, на которых оно будет основано. Будучи современной формой воплощения социальной утопии, данное явление, тем не менее, отвечает существующей в обществе потребности в выработке новых подходов к решению целого ряда моральных и экологических проблем.

Заключение

Наблюдаемая сегодня актуализация экологического дискурса в разных религиозных традициях сибирского региона является реакцией как на экологический утилитаризм, утвердившийся в политике советского государства с 1930-х гг., так и на обострение экологических проблем в постсоветское время.

Важнейшим результатом трансформации сельского социума, произошедшей в ходе коллективизации, стало радикальное изменение самого статуса крестьянина, нередко обозначаемое как *раскрестьянивание*. Если раньше, отмечает Т.К. Щеглова, крестьянин сам выбирал направление развития хозяйства, определял его виды и формы, объем и сроки работ, и сам же распоряжался результатами своего труда, то с введением колхозно-совхозной системы он стал всего лишь исполнителем.¹⁰⁸ Отчуждение крестьянина от земли, а также утрата крестьянской психологии как следствие замены традиционных представлений о крестьянской земельной собственности принципом работы на «ничьей земле», оказали деструктивное воздействие на состояние природной среды.¹⁰⁹ Ушли в прошлое традиции крестьянской трудовой и экологической этики, в том числе, распространенные формы общинного труда по очистке леса, рек, родников и прочих природно-ландшафтных объектов. Многие виды народных религиозно-обрядовых практик, связанных с почитанием природных святынь, оказались под запретом.

Размышляя о причинах бесхозяйственного отношения к природным богатствам, перешедшим в категорию «общенародного достояния», А.А. Сусоколов обращает внимание на традиционную крестьянскую собственность, восприятие разных видов которой существенно

108 Щеглова Т.К. Деревня и крестьянство Алтайского края. С. 188, 248, 307, 334.

109 Власова И.В. Традиционное сельское хозяйство на Русском Севере // Традиционный опыт природопользования в России. М., 1998. С. 132–134.

варьировалось. Если кража или порча семейной и общинной собственности (в том числе, ресурсов пашенных, пастбищных и сенокосных угодий) в крестьянской общине строго каралась, то собственность третьего уровня (помещичьи и кабинетские земли) была «лишена какого-либо ареола сакральности». Составлявшие ее угодья расценивались крестьянами как «элементы внешней среды, резервы потенциального расширения общинной собственности, в данный момент не входящие в сферу ее влияния». В новых условиях, когда семейная и общинная собственность были ликвидированы, прежняя помещичья и кабинетская собственность «воплотилась в единой общенародной социалистической собственности». Несопоставимость масштабов и невозможность непосредственного контроля за ее использованием, заключает автор, не позволили общенародной собственности стать полноценной заменой общинной собственности, то есть, «тем, что лично тебе не принадлежит, но в сохранении и развитии чего ты лично заинтересован».¹¹⁰ Именно поэтому рассуждать об экологической культуре колхозного крестьянства, считает О.Н. Яницкий, не имеет смысла. Социальная жизнь колхозов, элементы самоорганизации которой практически отсутствовали, не способствовала выработке ценностного отношения к тому, что находилось за ее пределами (в том числе, к природному окружению). Островками самоорганизации, по мнению автора, продолжали оставаться лишь социально-экологические ниши прежней культуры, прежде всего, сохранявшиеся элементы традиционного крестьянского быта.¹¹¹ Одним из таких элементов оказалась традиция почитания святых мест, локальные варианты которой, как было показано, сохранялись на протяжении всего советского периода. Повсеместное возрождение данной традиции, по всей видимости, можно рассматривать как начало преодоления того отчуждения от природной среды, которое было характерно для сельского населения в советское время.

Согласно зарубежным исследованиям, позитивное восприятие места проживания, тесные эмоциональные связи сообщества с территорией (то есть, *топофилия* или «чувство места»), способствуют проявлению экологически ответственных форм поведения и повышают возможности устойчивого развития в целом. Степень привязанности к месту может при этом варьироваться (от простого признания до непосредственной ассоциации с ним), выступая, таким образом, условием формирования

110 Сусоколов А.А. Русский этнос в XX в. С. 29–30.

111 Яницкий О.Н. Экологическая культура. С. 24.

локальной идентичности.¹¹² Будучи «символом исключительной чистоты сибирских ландшафтов», пишет, к примеру, К. Метцо, Байкал в настоящее время становится местом формирования общей региональной идентичности проживающих в регионе бурят, эвенков и русских, в основе которой лежат принципы экологической этики, восходящие к религиозным практикам аборигенного населения. Выработка общего культурного видения территории (в том числе, представлений о «святости окружающего ландшафта») содействует принятию политико-правовых решений, направленных на достижение устойчивого развития всего Байкальского региона.¹¹³

ВсельскихрайонахСибириэтническиоднородным(преимущественно русским) населением формирование новой постсоветской идентичности локальных сообществ находит отражение в возрождении народно-православных практик почитания святых мест. Элементы ценностного отношения к природной среде, присущие народно-православной традиции в целом, приобретают сегодня форму оздоровительных и природоохранных практик, связанных с почитанием сакральных объектов природы. Будучи материальным воплощением религиозных и экологических ценностей, подобные объекты (чаще всего, водные источники) играют роль значимых элементов родного ландшафта - символов «малой» родины, аккумулирующих в себе коллективную историческую память местного населения.

Православная Церковь не может оставаться в стороне от повсеместно происходящих процессов экологизации общественного сознания. Ее позиция по вопросу об экологической сущности христианства получила отражение в принятых в 2000 г. «Основах социальной концепции РПЦ». Являясь лишь «домоправителем, коему вверено богатство дольного мира», декларируется в разделе «Церковь и проблемы экологии», человек должен проявлять свою сущность «не в господстве и насилии над окружающим миром», но в «возделывании и хранении... царства природы», за которое он несет ответственность перед Богом. При этом

112 *Joan M. Brehm, Brian W. Eisenhauer, and Richard S. Krannich. Dimensions of Community Attachment. P. 409, 423.* Тесная связь с родной землей до настоящего времени остается основой этнической идентичности коренных народов Сибири. По этой причине введение института частной собственности на землю (прежде всего, рыночных отношений, связанных с куплей-продажей земли) особенно сложно протекало в районах проживания аборигенного населения региона. См.: *Калугина З.И. Парадоксы аграрной реформы в России. С. 116–118.*

113 *Katherine R. Metzco. Articulating a Baikal Environmental Ethic. P. 29, 42, 50.*

«преобразование природы», подчеркивается в документе, должно начинаться с «преображения души». ¹¹⁴

В то же время, современное отношение Православной Церкви к народно-религиозным практикам почитания святых мест считать полностью последовательным нельзя. Отказываясь признавать почитаемые в народе природно-ландшафтные объекты святыми, официальные религиозные структуры вслед за населением проявляют большой интерес к целебным источникам, деревьям, скалам и прочим местам поклонений. «Воцерковление» почитаемых мест происходит через обустройство религиозно-культовых комплексов, регулярное проведение крестных ходов, а также массовые крещения детей и взрослых в непосредственной близости от почитаемого объекта природы. Данное явление, считает В.Л. Огудин, свидетельствует о «негласном, никем не контролируемом расширении деятельности Православной Церкви, осваивающей новые территории и вовлекающей в круг своих интересов все больше людей». ¹¹⁵

Предметом религиозного осмысления в культуре сибирских старообрядцев, впитавшей традиции русского пустынножительства, стали губительные для природного окружения последствия развития техногенной цивилизации, представленные в эсхатологических нарративах через детальную проработку «сценариев» конца света и «демонизацию» достижений научно-технического прогресса. Вместе с тем, наиболее отчетливо экологические проблемы артикулируются в доктринах новых религиозных учений и, в частности, в учении Церкви Последнего Завета, идеологи которого переносят акцент с религиозной рефлексии на социальные практики, принимающие порой социально-утопические формы.

114 Основы социальной концепции РПЦ. - URL: <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/xiii/> (дата обращения 20.09.2015).

115 Огудин В.Л. Сакральная экология. С. 87–103.



рис. 1 *Крестный ход к святому источнику (Чебулинский р-н Кемеровской обл.), 2002.*



Рис. 2 Святой родник на месте расстрела участников Гражданской войны (Первомайский р-н Алтайского края), 2004.



Рис. 3 Почитаемый источник на месте массовой гибели заключенных СИБЛАГа (Искитимский р-н Новосибирской обл.), 2005.

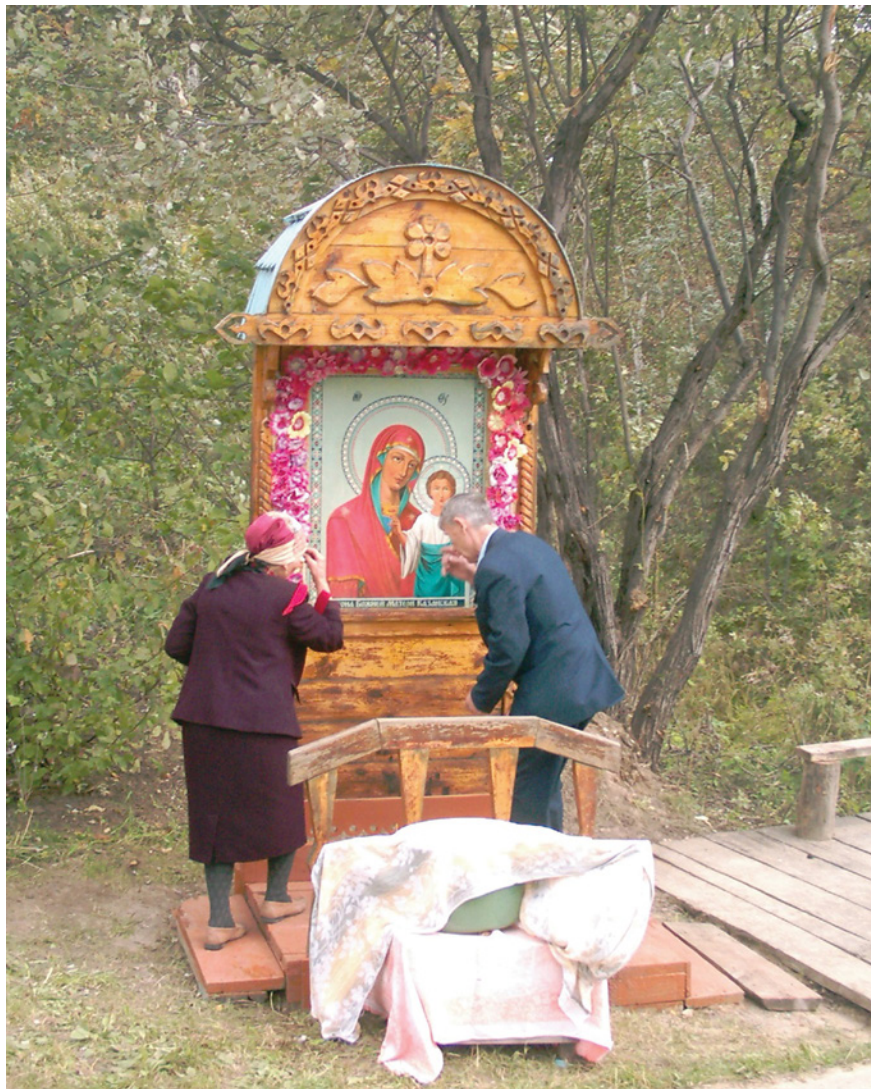


рис. 4 *Богомольцы у иконы Казанской Богородицы возле святого ключа, 2005.*



рис. 5 *Массовое крещение детей и взрослых по окончании крестного хода, 2002.*



РИС. 6 Старообрядка-часовенная за чтением «божественных книг»
(Каа-Хемский р-н Республики Тыва), 2004.



РИС. 7 Экопоселение «Обитель Рассвета» (Курагинский р-н Красноярского края), 2009.